唐代士人出世观与入世观共同的“自我”思想根基
——以言志诗为中心的考察

熊 忭

(中国政法大学 人文学院, 北京 100088)

摘 要: 唐代士人普遍表现出了调和入世与出世两种选择的心理,而要想真正理解这一现象,必须回答一个关键问题:这样两种相互悖反的追求,是如何在其思想中实现结合的? 通过考察当时的言志诗写作可以发现,唐人的入世观与出世观,实际上都立足于一共通的思想基点,那就是以“自我”为中轴的主导意识。他们普遍期待的出世愿景,是在人世田园中,借助饮酒等形式回归自我心灵,实现自我的适意。其对于入世的向往,也普遍淡化了家国色彩,而代之以成就自我功名的强烈诉求,且在入世受挫后,很容易陷入“不可得”的个人哀伤愁绪中。他们之所以能够自洽地实现入世观与出世观的结合,正是有赖于对此根本思想底色的坚持。

关键词: 入世观;出世观;自我;唐代言志诗

中图分类号:I 207.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2023)03-0089-10

大和三年(829),白居易在洛阳写下《中隐》一诗,诗中所言“大隐住朝市,小隐入丘樊。丘樊太冷落,朝市太嚣喧。不如作中隐,隐在留司官”①,集中表现出诗人调和入世与出世思想的意识。事实上,这样的心态在唐代士人群体中相当普遍,且为其所广泛认可,这从历代唐人对于“吏隐”这一隐逸形式的津津乐道即可见出。对于此种社会心理,学界此前已围绕其成因、影响、表现等展开了多方面研究,但始终缺乏对一关键问题的深入讨论:入世与出世两种相互悖反的追求,是如何在唐人思想中实现结合的? 实际上,对于身兼“政治精英”“文化精英”等多重身份的唐代士人来说,无论是在仕求隐还是在隐求仕,都存在着天然的道德合法性危机,前者有为官不尽职之弊,后者则有求隐不真诚之嫌。通常来说,要想实现这样两种悖反价值观的调和,最为简单的方式是降低自我道德标准,但若将此社会风潮在唐代的兴盛,简单归因于其时世风浇薄,却无疑是缺乏合理性的。一种更为合理的解释应该是:唐人的入世观与出世观存在着共通的思想基点,且这一基石般的观念广为时人所共享和接纳,故而士人们在结合两种选择时,能够建立起充分的道德自洽性②。通过系统考察唐代士人的言志诗写作,并对其入世与出世两种观念分别加以专门审视可以发现,这一共通的思想基点正是“自我”。

所谓言志诗,是指在诗文中明确抒发志意③,以及在诗题或序言中明确表示此乃言志之作的诗歌,唐人常在其中以一种严肃的姿态,郑重而审慎地传递出自己的入世观或出世观。这是一类长期被忽视

收稿日期:2022-09-10

作者简介:熊忭,男,四川泸州人,中国政法大学人文学院讲师。

基金项目:本文为中国政法大学科研创新项目“魏晋以降‘诗言志’话语的意涵演变研究”(项目编号:22ZFQ75001)阶段性成果。

① 朱金城笺校:《白居易集笺校》卷二二,上海:上海古籍出版社 1988 年版,第 1493 页。

② 此前部分研究者在论及唐人入世与出世相结合的观念时,曾指出其为三教合流精神的产物,但实际上三教思想的交融也是建立在共识基点之上的,采取三教合流的框架来解释这一现象,究其根本也依然还是需要寻找共通的思想基点。

③ 如李白诗言“我志在删述”“志愿不及申”,徐祯卿等人即指出其为李白“自言其志”之作。瞿蜕园、朱金城校注:《李白集校注》卷二,上海:上海古籍出版社 1980 年版,第 91—92、100—101 页。

的书写,因为“诗言志”话语通常被认为在魏晋以后逐渐为新兴话语所取代,即使偶被提及也了无新意。但其实,此类话语一直保持着强劲的生命力,不仅仍广为使用,且在魏晋以后也不断经历着意涵演变①。时入唐代,士人们通过书写下大量言志诗,延续着“诗言志”传统的生命力,而他们在其中所主要抒发的新志意,正是入世之志和出世之志。透过这一绝佳的观察窗口可以发现,唐人普遍期待的出世愿景,是在人世田园中,借助饮酒等形式回归自我心灵,实现自我的适意。其入世期许,也普遍有着成就自我功名的强烈意味,且在入世受挫后,很容易陷入“不可得”的个人哀伤愁绪中。两种观念都展现出了以“自我”为中轴的强烈意识,清晰地浮现着“自我”的身影,二者之所以能够在唐人的思维体系中调和融通,正是有赖于此共同的思想基础。

一

> 负暄衡门下,望云归远山。但要尊(樽)中物,馀事岂相关。交无是非责,且得任疏顽。日夕临清涧,逍遥思虑闲。出去唯空屋,弊箦委窗间。何异林栖鸟,恋此复还来。世荣斯独已,颓志亦何攀。唯当岁丰熟,闾里一欢颜。②

此诗是韦应物作于建中元年(780)的《郊居言志》,从诗名即可看出,这是一首典型的言志诗。首句“负暄衡门下”,通过“衡门”意象,开宗明义地道出诗人志在隐逸,而此诗的特别之处,在于其全面包含了唐人抒发出世之志时的三大常见要素。首先从空间上来看,“唯当岁丰熟,闾里一欢颜”一句显示出,诗人虽“归远山”,却并没有彻底脱离人世,而是来到了远离繁华名利的温情乡村社群,也就是“田园”空间中。然后就目的而言,诗人在田园中所寻求的,是“任疏顽”的自我逍遥状态,是自适的理想境界。最后,为了顺利进入此境界,诗人所借助的激发器物乃“尊(樽)中物”,也就是“酒”。这样一种隐士形象概括起来应该是这样的:闲居于田园空间,在酒水的刺激帮助下,获得自得其乐的欢愉。“田园”与“自适”是其中的关键要素,“酒”则为双方搭建起连通的桥梁,而三者都指向一个共同的中心,那就是“自我”。田园是自我的安居地,酒是自我的激发器,自适是自我的追求,它们不仅交织于此诗,也反复出现在唐代其他心向隐逸的言志诗中。唐人的出世之志正是普遍由此三个维度展开,最终实现为在自我中出世,由出世得自我。

在这样的出世旨趣中,首先值得注意的是其所期待的隐逸空间——田园。在讨论古人的隐逸空间时,人们往往习惯于山林田园并称,但实际上,两者之间存在着细微但重要的区别,甚至可以说代表着两条不同的出世路径。首先得到上古隐士青睐的隐居之所,其实主要是山林;时入魏晋,当诗人们开始频繁在诗歌里吐露归隐之志后,他们用以安放出世志意的空间也多是山林③。山林空间最为突出的特点,在于其乃是一片无人、远人的飞地,尤其在经过魏晋士人的塑造后,它更是着染上了浓密的仙神色彩,与求仙问道息息相关。天生万物,万物应顺天而行,远离尘世污浊,这是玄学思想的基本立场,而山林的气质恰与此高度契合。它远离人力沾染,秉承天道精神而未改,其所处位置是“远人”的,存在状态是“无为”的,与躁动的人世社会相比是“守静”的,因此才会常被构想为仙人、神人的居所。可以说,山林虽处凡尘,但实乃一种跃出人世、连通天道的超越性空间。深入山林实际上象征着从喧嚣人世回归自然天道,这是一场是由动到静、由有到无、由人到天的折返,而非简单的游山玩水之旅。诗人们在这一隐逸空间中所寄托的,是离弃尘世、投身天道的热望,其所昭示出的出世之路,是典型向上式的。

① “诗言志”话语在魏晋时期的具体演变情况,详见熊忭:《“诗言志”话语的意涵演变:从先秦两汉到魏晋南北朝》,《文艺研究》2022 年第 4 期,第 20—32 页。

② 孙望编:《韦应物诗集系年校笺》卷四,北京:中华书局 2002 年版,第 208—209 页。

③ 在曹操《秋胡行》、嵇康《幽愤诗》、鲍照《代升天行》、江淹《游黄蘗山》等诗作中,都可以看到诗人们对于归隐山林的向往。

而与此不同,唐人最为青睐的田园隐逸①,却呈现出鲜明的向下式特征。身处这一空间的隐者,更倾向于向下寻根而非向上脱离,他们不再以天道为直接的出世旨归,其背离人世的姿态也明显柔和很多。田园与山林往往相邻,但却又在毫厘间保持着清晰的距离,钱起的《酬陶六辞秩归旧居见简》②,就很好地展示出双方这种微妙的位置关系。该诗所勾勒出的隐逸场所,完全是一派“田畴春事起,里巷相寻稀”的田园气象,而其“旧庐云峰下”一句,明确地点出了田园空间准确的位置。既是在云峰之下,说明田园虽紧邻山林,但终究不在山林之中,而是在山林之外,正是这关键的一线之隔,彰显出田园与山林气质的根本不同。山林连通天道、与人隔绝,与之相比,田园作为人造社群空间,却是从根本上无法脱离人世的。身处田园中的人们,更多时候只能遥望山林而非完全置身其间,山脚下仿佛有一条无形但难以逾越的线,将二者判然划归“人”与“天”两个世界。所以说,同为出世归宿的田园,虽也拒斥喧闹浮华的名利场,但并不是像山林那样跃出尘世之外的超越性空间,而是仍在尘世之中的自留地③。选择这样的空间作为隐居之所,本质上是向下沉潜,而既然如此,那像钱起这样,更加倾心于“花禽惊曙月,邻女上鸣机”等充满人世气息的景象,而非缥缈的仙人之姿或幽玄之道,也就不足为奇了。

有意思的是,钱起此诗是通过称赞陶渊明后人的出世之志,来间接表达自我的志意,而陶渊明正是将出世之志从山林移置于田园的主要开创者。他笔下的隐逸空间,充满“日入相与归,壶浆劳近邻”的人世意趣,而且,他还通过“瞻望邈难逮,转欲志长勤”诸语,将田园隐逸与躬耕结合了起来,从而高度形象化地展现出,田园之志的姿态不再是向上眺望,而是向下躬行④。不过,这一田园躬耕的隐逸模式,在魏晋言志诗中还没有形成广大的声势,而是直到唐代才得到大规模地继承与运用。我们可以在柳宗元表达率性出世之志的诗作中,感受到“樵苏远相号”“弋林驱雀鷇”的活泼人世田园气息;也可以在聆听权德舆的归隐之志时,分享“樵苏则为惬”“每陈丰亩利”的凡尘喜悦;还可以透过温庭筠的翛然闲旷之志,捕捉到“田收鸟雀喧”“良朋阻游集”的温情田园交游画面⑤。可以看到,不同于幽深山林的清冷静谧,田园之中的隐逸生活往往是动态的,甚至充满“人”的身影,只是其社群氛围同样剥离了名利喧嚣,归于平和安然。无论是盛唐宰相张九龄自谓使其得逞夙志的“苹藻复佳色,凫鷖亦好音”之景,还是晚唐才子杜牧宣示其江海志时所畅想的“越浦黄柑嫩,吴溪紫蟹肥”之象⑥,都是那样热烈明亮,充满勃勃生机。这正是“人”的气息,是人世标志性的气质,也是田园独异于山林的空间特征。

需要注意的是,这份对于人世隐逸空间的眷恋,并非是在中晚唐以后才兴起于唐代士人心中,而是早在唐初就已浮现⑦,其更早的思想渊源甚至可以上溯至魏晋。魏晋玄学思想之所以会从主张“贵无”,逐渐转向接纳人世、号召和光同尘,主要是由于思想家们的关注重心,逐渐从天道精神移向了领受天道精神的个人自我本身,而这也同样是唐代归隐者向人世田园空间敞开怀抱的根本原因。对于唐人

---

① 山林空间的影响力,其实也漫延至唐代,李德裕就曾发出“东山有归志,方接赤松游”之言,尽显山林求仙之志。不过从后文可以看到,唐代士子们在表达出世之志时,的确已更多地将目光投向田园,这是当时发生的一个重要变化。李德裕撰,傅璇琮、周建国校笺:《李德裕文集校笺》别集卷三,北京:中华书局 2018 年版,第 544 页。

② 王定璋校注:《钱起集校注》卷二,杭州:浙江古籍出版社 2015 年版,第 44—45 页。

③ 在唐诗中常见的其他出世空间,如郡斋、园林等,也都普遍深处于人世之中。

④ 龚斌校笺:《陶渊明集校笺》卷三,上海:上海古籍出版社 2019 年版,第 214 页。

⑤ 柳宗元:《柳宗元集》卷四三,北京:中华书局 1979 年版,第 1199—1203 页;郭广伟校点:《权德舆诗文集》卷八,上海:上海古籍出版社 2008 年版,第 148 页;曾益等笺注:《温飞卿诗集笺注》卷三,上海:上海古籍出版社 1998 年版,第 59—60 页。

⑥ 熊飞校注:《张九龄集校注》卷二,北京:中华书局 2008 年版,第 145—146 页;陈允吉校点:《樊川文集》卷三,上海:上海古籍出版社 2007 年版,第 52 页。

⑦ 在由隋入唐的王绩笔下,已经可以看到“草依三径合,花接四邻繁。野妇调中馈,山朋促上樽”这样明丽的田园隐逸风光。夏连保校注:《王绩文集》卷二,太原:三晋出版社 2016 年版,第 77 页。

来说,田园既是现实存在的出世空间,同时也具有高度的象征性,在其深处,可以清晰地看到“自我”的身影。从表层来看,田园首先象征着家园。唐人在言志诗中言及这一归隐之所时,常怀揣着“回归”的心态①,与之相对,在面对山林时,他们却往往是“忘归”的。这是因为对于凡人来说,山林虽令人向往,却终究是异质化的远方,而田园则是令人熟悉的旧地——“家”②。更进一步来说,家园本身也具有象征性。家是熟悉亲近之地,而对于个体而言,最为熟悉亲近的“家园”港湾,无疑应是自我的内在心灵世界,白居易所言“不论海角与天涯,大底心安即是家”③正是此理。所以从深层来看,如果说深入山林象征着向上拥抱自然天道,那回归田园就象征着向下回归自我心灵。两种出世方式都有着远离社会名利、追求精神自在的强烈诉求,但寻求归“天”式逍遥的山林隐逸,从根本上排斥有关于“人”的一切,包括对个人自我的执着,而更近于“人”的田园隐逸,则指向自我之适意。前者如嵇康所言,是“隐璞乐玄虚”,后者则如白居易所咏,乃“即此自可乐”④。在此种深植于人世隐逸空间的出世观念中,“自我”才是真正的中心。

二

与田园隐逸空间相似,这种以自我为主的出世观,同样在魏晋诗歌中即已出现,东晋时邓粲所言“夫隐之为道,朝亦可隐,市亦可隐。隐初在我,不在于物”⑤,即是其先声。不过,邓粲此言使得其“名誉减半”,可见当时社会对此尚有不小的质疑,而到了唐代,以自我为隐逸之归宿、以自我适意为隐逸之目的,却真正成为出世思想之主流,激起了士人群体的广泛共鸣。从王绩到张九龄,从李白到权德舆,从柳宗元到李商隐,一代代唐士虽所处环境各异、人生际遇不同,但都不约而同地在其言志诗中展露出此类出世理念,而其中最为直接、透彻,也是最具代表性的表达者,当属白居易。

元和七年(812),在时年 41 岁时,白氏写下了一组坦露自我志意的诗歌——《适意二首》,他于上一年离职丁忧,此时仍居于下邽。这一趟回乡之旅使他更加明确地意识到,自己的“平生志”并不在诡遇于朝堂,而是在田园空间中,享受置心世外、饮酒游山的出世自由,实现自我心灵的适意。这种以心之适为目标的出世观,无论其求适的方式具体如何,根本上都是以“自我”为中轴的。他甚至在诗中直言“人心不过适,适外复何求”,在明确反对逐求社会名利的同时,也暗示出高远的求仙问道同样非所当求,其安于人心之适、止于自我适意的态度不可谓不坦然。就在两年前,白居易曾在《隐几》一诗中,写下“身适忘四肢,心适忘是非。既适又忘适,不知吾是谁”的心意,其中身适、心适,即是指向自我之安适,所谓忘适,则具有忘怀自我、回归天道的意味。然而,就如《适意二首》所昭示出的那样,乐天此后的出世思想,其实仍主要徘徊在“自适”领域,并未真正进入“忘适”的境界。无论是以“心泰身宁是归处”为旨归的烟霞之志,还是去官归隐后所赋“自得所宜还独乐”之志,都显露出他还是更加倾向于“先务身安闲,次要心欢适”,也就是指向自我身心之适意的隐逸。会昌六年(846),白居易在人生最后阶段所写下的《自问此心呈诸老伴》中,对自己一生思想所做出的总结应该才是更准确的。一句“此心除自谋身外,更问其馀尽不知”,道尽了他以自我为本位、以自适为宗旨的出世观念,也与史书后来对他的评价——“放

---

① 如张九龄所言“归去田园老”、钱起所言“献岁车骑归”、杜牧所言“佩得左鱼归”等,都是以回归的姿态进入田园。分见《张九龄集校注》卷三,第 230 页;《钱起集校注》卷二,第 44 页;《樊川文集》卷三,第 52 页。

② 韩愈所言“逞志纵猃獦”,白居易所言“稚侄初学步,牵衣戏我前”等,都将田园隐逸生活笼罩在了浓郁的家园氛围中。分见钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》卷五,上海:上海古籍出版社 1984 年版,第 585 页;《白居易集笺校》卷五,第 306 页。

③ 《白居易集笺校》卷十八,第 1162 页。

④ 戴明扬校注:《嵇康集校注》卷一,北京:中华书局 2014 年版,第 109 页;《白居易集笺校》卷五,第 306 页。

⑤ 房玄龄等:《晋书》卷八二,北京:中华书局 1974 年版,第 2151 页。

心于自得之场”,形成了遥相呼应之势。①

需要注意到,在《适意二首》中有一物,对于白居易实现自我适意的出世自在起到了明显的助益作用,那就是“酒”。在其他作品中,他也曾反复提到,饮酒酣醉能够使人“弥觉自得”,可以帮助自己迅速达到“便得心中适”的“自为欢”状态②。酒“关乎人情,指向人情的满足、宣泄”③,无论其具体使用状况如何,本质上酒都是自我人性的放大器。从这个意义上说,饮酒与归隐田园一样,也是回归自我的象征,两者与隐逸的结合,其实都折射出以“自我”为中心的出世观。纵观唐代,众多士人都曾将自我化的出世之志与酒关联在一起,其中对白居易影响甚深的,应该是李白。李白曾写下一首充满哲理的言志诗——《春日醉起言志》④,该诗首先指出世界“处世若大梦”般的虚无本质,随后借“借问此何时?春风语流莺”一句,揭示出世界永恒的变化性,以及人在面对天道造化时的渺小与无力。这种典型的佛道式理解,赋予了诗中之志鲜明的出世色彩,更有意思的是,诗人并没有因此展现出对与天同游的强烈向往,而是作出了“对酒还自倾”的决定。与向外追攀仙人相比,饮酒入怀明显是向内收缩的,这其实象征着诗人指向自我内在心灵的退隐之路,而在这一内收的出世过程中扮演主要中介作用的,正是酒⑤。也恰是李白赋予酒的这一气质,极大地启发了白居易,他作于宝历二年(826)的言志诗《卯时酒》⑥,就袭用了上述思路。该诗的主旨同样是辞官归隐、超然世外,而激发起其隐逸志气的也依然是酒。在酒的帮助下,诗人成功达到“一性既完全,万机皆破碎”的境界,所谓万机破碎即是看破名利,一性完全则阐明出世之感乃是在“自我”中求得。不仅如此,此诗还提出,佛法、仙方在助人远离世俗之累方面,功效皆不如酒。此二者都是典型的归天之法,对其采取谨慎态度,意味着诗人更愿意在酒的帮助下,踏入向下、向内沉潜进入自我内心的隐逸之路。就此而言,饮酒不仅是诗人回归自我的象征,更是其拒绝向上出世之法的形象标志。

在对山林空间的拒斥中,我们也可以感受到白居易质疑向上归隐进路的态度。他在提出“退不入深山”后,进一步主张“不如家池上,乐逸无忧患”,是借家园与山林的对比,宣示出对自我欢适的向往。所谓“好是修心处,何必在深山”,更是直接将心与山林对立起来,号召隐于自我心灵之中。白居易还曾撰文对此进行过理论总结,认为无论是“汩市朝”还是“困山林”,都不能称为“达”,只有使自我做到“无往而不自得”,才可称作达人⑦。乍一看去,这与当时流行的禅宗思想颇为相合,白居易本人也的确与禅宗牵连甚深。但事实上,禅宗虽然注重“自性”,主张“本性自有般若之智”,作佛应向性中去求,自性自度,但其根本上寻求的是从自性、自心中见“真如本性”,识得“自性真空”,而非止步于自我,沉湎于自性的权威。正因如此,《坛经》才会在要求外离诸相的同时,反复提及也不可著于心,应该做到“内外不住”“无我无人”;而对于自性尚不可执着,那作为舍宅的肉体色身就更不应成为归止之处了⑧。与之相比,白居易所寻求的自得、适意,却是直接以自我之满足为目的,且有着色身享受的意味,所以后来宋人才会对他作出“似未能全忘声色杯酒之累”⑨的评价。这样一种以自我为归宿、不再向上向深追索的观念,

---

① 分见《白居易集笺校》卷六、卷十六、卷三六、卷八、卷三七,第318、314、1029、2528、434、2579页;刘昫等:《旧唐书》卷一六六,北京:中华书局1975年版,第4360页。

② 《白居易集笺校》卷五,第303—304页。

③ 贡华南:《论酒的精神——从中国思想史出发》,《江海学刊》2018年第3期,第13—23页。

④ 《李白集校注》卷二三,第1348页。

⑤ 李白在其他诗歌中所言“仙人殊恍惚,未若醉中真”“饮酒入玉壶,藏身以为宝”等,也表现出与此诗相近的旨趣。《李白集校注》卷二四,第1375、1380—1381页。

⑥ 《白居易集笺校》卷二一,第1435页。

⑦ 分见《白居易集笺校》卷三六、卷五、卷六九,第2483、285、3699页。

⑧ 赖永海主编、尚荣译注:《坛经:佛教十三经》,北京:中华书局2010年版,第49—94页。

⑨ 田松青、徐时仪校点:《石林燕语 避暑录话》卷一,上海:上海古籍出版社2012年版,第107页。

与其说是受到了禅宗的影响,不如说与禅宗思想都共同呈现出了向内寻的思维特征。两者都体现出以自我为重的思维方式,但自我化的程度却存在关键差异,这其实也代表了当时众多士人的出世观念与佛道思想的关系。

《周易·蛊》上九爻辞所言"不事王侯,高尚其事"①,道出了向往山林空间的传统出世思想普遍向往高远境界的共性。与此不同,以白居易为代表的唐代士人群体,却不再寻求甚至拒绝出世旨归的"高尚"化,或者说,其所追寻的不再是某种高远的价值,而是自我本身的适意。对于这种心态,柳宗元在抒发归隐田园之志时所言"久忘上封事,复笑升天行"②,才是更为恰切的写照。这样的出世者,不仅从世俗名利中抽身而出,同时也不再积极响应天道的召唤。清冷的山林对于他们而言已逐渐失去吸引力,同样远离喧嚣却充满家园般熟悉感的田园,则成为其心头所好。他们手持美酒漫步于田园,在畅饮中享受着自我的安适与满足,充分主导着这一空间,真正成为自己的主人。这种以自我为中轴的思维模式,既是唐人出世观相较于前人的主要特点,也是唐人出世观与入世观得以结合的基石。接下来我们就会看到,唐代士人的入世观念,其实也普遍呈现出关注自我的强烈意识,其与出世思想相融合的道德自洽性,正是由此得以完美确立。

三

传统出世观是以拥抱天道为旨归,传统入世观则是以关切家国社会为使命。这种入世主张深刻影响了先秦两汉时期的"诗言志"理念,使得时人对诗中之志的理解普遍具有社会政治化倾向,强调其应具有宏阔的家国社会视野而非仅注目于个体自我。与之相比,唐代士人入世之志的关注重心则发生了重要偏移。从他们的言志诗中,虽然仍可以感受到投身社会政治的澎湃热情,但其目力所及,却整体从外向内由家国回缩至自我。一方面,他们所抒发的入世志意,普遍淡化了家国色彩,而代之以成就自我功名的强烈诉求;另一方面,即使是在直接表达对于家国社会的关切时,他们也多会陷入壮志不可得的个人化愁怨中。这些都反映出,唐人的入世观念,实际上也呈现出以自我为中轴的特点,而这正与他们出世观的自我化倾向深为契合。

唐人入世观念高度的自我性,首先可以从他们在言志诗中对自我功名的执着见出。与汉人主要关注于社会秩序、政治运转不同,唐代士人在诗中所抒发的入世之志,往往更多指向于自我的功成名就和价值实现。功名当然也需要在社会政治中谋取,但其根本上是属于个人的,热衷功名本质上是为了成就自我,建设社会只是其附带性成果。而且,在不少情况下,功名富贵甚至会妨碍社会治理理想的实现。比如元稹就曾作诗追忆年少时的"构厦"理想,并伤叹于自己如今虽已得富贵,却"朱紫束缚心志空"③,在功名傍身的荣耀中逐渐迷失了曾经为社会建立秩序的宏大志向。可见,显耀的官位不仅没能帮助他实现整顿家国的壮志,反而制造出巨大的鸿沟,使其社会性的入世志向深陷于"不可得"的无力感中。然而,虽然唐人对此困境并非没有认识,但终唐之世,一代又一代唐代士子,还是如过江之鲫般涌入追逐功名的浪潮,足见自我价值之于他们的重要性。

分阶段来看,初盛唐时期,受到士人们热烈追捧的,首先是军功功名。从军征战、卫国戍边,天然就具有为国为民的宏大意义,不过当时的士子们选择出塞从军,除了出于家国情怀外,更是由于成就自我功名的强烈愿望。"丈夫皆有志,会是立功勋"④,杨炯《出塞》一诗就清晰地描绘出这样一幅画面:英雄般的自我,怀着立功显名的决心挺立于画面中央,因之受益的家国则只是作为后景起到衬托作用。骆宾

---

① 朱熹撰,廖名春点校:《周易本义》卷一,北京:中华书局 2009 年版,第 95 页。
② 《柳宗元集》卷四三,第 1193—1194 页。
③ 冀勤点校:《元稹集》卷二六,北京:中华书局 2010 年版,第 357 页。
④ 祝尚书:《杨炯集笺注》卷二,北京:中华书局 2016 年版,第 184 页。

王《边庭落日》一诗的构图亦近于此,其言“壮志凌苍兕,精诚贯白虹”①,完全是一幅浪漫壮丽的个人英雄图景,自我在其中显耀地居于中心位置。经过一系列建构,这逐渐成为唐人普遍共享的功名愿景。及至天宝年间,仍然可以在刘长卿等人的笔下,看到“知君志不小,一举凌鸿鹄。且愿乐从军,功名在殊俗”②这样鼓励投笔从戎的寄语。而且,其间甚至已几乎看不到家国的身影,徒留下“从军”与“功名”稳固而直接的联系。虽然原因、心境、结果不尽相同,但不难想象,唐代士子们在踏上这条入世征途时,一定都在期待着一个功名加身的自我,等待在道路的终点。

而随着国力的变迁和制度文化的成熟,中唐以后,越来越多的士人开始逐渐转向另一条,也是对后世影响更为深远的谋取功名之路——科举。唐代是科举制迅速发展的时期,经过多年积累,逐渐形成“士无贤不肖,耻不以文章达”的社会风气,而时人对竞逐科场的澎湃热情,可以从沈既济对于开元天宝风尚的记述中清楚地看到:

> 故太平君子唯门调户选,征文射策,以取禄位,此行己立身之美者也。父教其子,兄教其弟,无所易业,大者登台阁,小者仕郡县,资身奉家,各得其足,五尺童子,耻不言文墨焉。③

有意思的是,这段话除了显示出当时整个社会对科举的追捧以外,还点出了唐人热衷于此类功名,是为了“取禄位”,以求“行己立身”“资身奉家”。所谓“行己立身”,本质上即是成就自我,这一对于科举目的之解释,剖开了其功利性的面向,而且指明了其立足于自我的思维特点。可见,对于当时的士人而言,科举也主要是一份等待着个人去攫取的功名事业,虽与家国政治关系匪浅,但更与自我成就息息相关。

这就决定了,当唐人在言志诗中抒发科举之志时,其脑海中所浮现出的,也主要是功成名就的自我形象。朱庆馀就很自然言地将应举之志与自我“求名”联系在一起,并认为此诉求无可厚非,司空图更是毫不讳言地将自己的科举志向直呼为“功名志”④。唐代不同时期的士人,都曾在诗中吐露过此类志意,如孟郊的“摆鳞志”、刘禹锡的“射策志”、韦庄的“穿杨志”等,其实都是科举之志的代称,其所反映出的,都是以自我为中轴的入世观念。而且,由于唐代士子普遍对科举功名十分向往,所以当其未能实现时,往往会激发起浓烈的个人苦楚,这就又从反向进一步将其入世之志引向了自我视角。不少诗中的科举志意,其实都是在诗人下第时发出,“未就”“未遂”“灰心”等自我哀伤情绪常与之相伴。甚至有如黄滔者,为求得人赏识,在投贽诗中将自己的科举功名志向直呼为“依投志”,其凄凉与无奈可想而知。这种胆战心惊的状态是如此折磨而长久,以至于吕温在经历多年奔波终得高中的喜庆时刻,也依然感到“志力且虚弃,功名谁复论”,丝毫未敢有所欢愉,足见其心力憔悴已至何种程度⑤。不过,纵使精疲力竭,唐代士子们还是前赴后继地涌上这座独木桥,可见其对实现自我价值的执着。他们普遍相信,只有将这份功名攥在手中,自我才真正得以挺立,入世也才能获得真确的意义。

当然,唐人实现入世之志并非仅有军功与科举二途,但无论具体入世径路如何,成就自我功名的热望都往往充盈于其间。他们或如权德舆,心怀功名之志而等待着缨珮相随的自我显耀时刻,或如白居易,感叹于功名得志所带来的“富贵”,又或如杜荀鹤,期待着实现功名之志后所获得的显赫声名⑥。其所谓“青云志”“鸿鹄志”“烟霄志”“相如题桥志”等,多是立基于此自我化的入世理念。需要看到,这种

---

① 陈熙晋笺:《骆宾王集》卷四,杭州:浙江古籍出版社 2015 年版,第 185 页。

② 储仲君:《刘长卿诗编年笺注》,北京:中华书局 2017 年版,第 43—45 页。

③ 杜佑:《通典》卷十五,北京:中华书局 1988 年版,第 357—358 页。

④ 《全唐诗》卷五一五,北京:中华书局 1999 年版,第 5929 页;祖保泉、陶礼天笺校:《司空表圣诗文集笺校》卷四,合肥:安徽大学出版社 2002 年版,第 93 页。

⑤ 《全唐诗》卷七〇六、卷三七〇,第 8204、4174 页。

⑥ 《权德舆诗文集》卷四,第 72 页;《白居易集笺校》卷十,第 573 页;《全唐诗》卷六九一,第 7998 页。

高度以自我为中轴的入世思维,既有消极性,也有积极性。其消极的一面,可如白居易在《初除户曹喜而言志》中所展现出的那样,认为人生不长久,唯有个人衣食之事值得挂心①。此种衣食之志最大限度地解构了家国社会等宏大意义,诗人在得授官职时发出此论,纵是自嘲自谦,也实在是自我之志凌驾于家国之志之上的极端消极表现。至于其积极的面向,则可从李白的《冬夜醉宿龙门觉起言志》中窥知一二。该诗首先表达了“匡社稷”的宏愿,随后又展示出对个人“富贵”的热切期待,借由家国事业成就自我功名的思维十分明显。更为重要的是诗末“青云当自致,何必求知音”②之语,清晰地展现出诗人向唐代选举文化中重权贵名士引荐的“知音”之风发起挑战的主动姿态。李白不仅要追求自我功名,甚至还想在方法上实现“自致”,这正充分彰显出以我为主的入世志意可能达到的积极程度。这两首诗就像两个端点,为唐人诗中的入世谋取功名之志,勾勒出一个从消极到积极的程度区间,而整个区间又整体处于“自我”的范围之中。可以看到,这种以自我为中轴的入世思想,与包括李白、白居易二人自己在内的众多唐代士人的出世观念,在思维立足点上并无本质区别。他们能够既期待入世的功名富贵,又畅想出世的自得适意,也就顺理成章了。

四

那么,唐诗中所抒发的入世之志,就完全没有关切社会政治的吗?答案自然是否定的。各代唐人其实都有关于“四方志”的表达,这类志向惦念的宏阔空间,正隐喻着向四方横向展开的家国社会。然而不可忽视的是,唐人对社会性入世志意的表达,很多时候都呈现出令人瞩目的共性:其投身社会的热情,往往笼罩于心怀家国而不可得的个人愤懑之感中。也就是说,他们在诗中所抒发的社会政治之志,多是“不可得”的,而这种氛围实际上就又将入世的焦点拉回了自我之上。在其影响下,本应是为他的家国壮志,只能被囚禁在哀怨、无力的自我心灵牢笼中,仿佛深处于弥漫着个人感伤情绪的迷雾丛林,无法真正触及社会。当诗人们以如此方式吟诵入世之志时,在他们心中被唤起的,其实主要是个人气息浓烈的自我愁绪,而非建设社会政治秩序的豪迈格局。他们的口中虽在缅怀曾经对于家国社会的热情,视线却依然高度聚焦于个人自身,自我的伤怀、疲惫、不甘,才是其想要传递的主要内容,自我化的入世观同样在其中居于主导地位。

此种在“不可得”的愁绪中抒发入世之志的表达模式,也是在魏晋时即已出现③。有意思的是,整体基本上维持着一统的唐代社会,相较于魏晋乱局来说应该要安稳不少,但“不可得”的苦楚却仍然笼罩着士人群体的心灵世界。这一方面再次说明,唐人虽惩魏晋风气之弊而有所改易整顿,但在一些底层思维上其实深受其影响。同时,这也揭示出唐代社会一些重要特点。首先,盛世虽使人振奋,但欲图有所作为的冲动,也给身处其间的个体带来了如山般的压力,催迫其逃离社会,这正是其时士人入世观念普遍向自我心灵收缩的客观原因。另外,这更进一步显示出,唐代士人的自我化思维的确深重,即使面对着相对安稳的社会局面,一旦入世抱负受挫,他们就很有可能沉陷在自我哀伤的情绪中。相比于乱世中的魏晋人转向关注个体自我的被迫与无奈,唐人向自我的回归,可以说呈现出了高度的主动性。

我们可以先从许浑的《赠河东虞押衙二首·其一》中,一窥“不可得”的愁怨是多么沉重地压迫着唐代士子的拳拳报国之心:

> 长剑高歌换素衣,君恩未报不言归。旧精鸟篆谙书体,新授龙韬识战机。万里往来征马瘦,十年离别故人稀。生平志气何人见,空上西楼望落晖。④

---

① 《白居易集笺校》卷五,第 287—288 页。

② 《李白集校注》卷二三,第 1336 页。

③ 在曹植《矫志》、潘岳《在怀县作二首》和左思《杂诗》等作品中,都能够看到此类表达。

④ 罗时进笺证:《丁卯集笺证》卷八,北京:中华书局 2012 年版,第 538 页。

许浑此诗是通过表述虞押衙之志而影射自我心境,所述为国为君征战四方的壮志充满家国情怀。然而,这本应使人激昂豪迈的宏大志向,在诗中却尽显疲态。首句“长剑高歌换素衣”,已烘托出“风萧萧兮易水寒”般悲壮气息,随后,虽然对友人文武双全的称赞带来了一缕难得的明亮色彩,但紧接着诗意便迅速落入了因万里奔波而人困马乏的泥潭中。这样的困顿与孤寂之感,在末句迎来高度节制而凝练的表达。“空上西楼望落晖”,可谓写尽苍凉与凄楚,尽管并无痛彻心扉的嘶吼,但日温渐散又无人慰藉的境地,却实实在在地传递出寒气逼人的清冷静谧。随着这份绝望感的浮现,让诗人感同身受的那份入世之志求而不得的落寞,也就清晰地呈现了出来。而面对这样滔天的自我愁怨氛围,无论是读者还是作者,恐怕都很难再对那可望而不可及的家国壮志留下深刻的印象。

此种“不可得”的哀愁在当时是如此普遍,以至于屡居高位的开元名相张说,也会在家国壮志受挫时,发出“志阑三折后,愁值二毛前”①这样哀怨的自我之声。从言志诗来看,多个动因都有可能刺激诗人,使其陷入自我愁绪中,其中之一即是张说此诗所展现的困境——贬谪。早在唐初,王绩就已写下“羁旅别长安”②,以倾诉入世壮志不可得的不甘与苦楚。中唐以后,类似的哀叹声更是愈发响亮。韩愈经历阳山之贬后,就曾凄凉地将年少时“志欲干霸王”的政治雄心,与如今“誓耕十亩田,不取万乘相”的自我化心境加以对比③。柳宗元被贬永州后,也在“夙志随忧尽”“睢盱大志小成遂”等伤怀落寞的诗句中④,悼念着已在贬谪的伤痕中消失殆尽的改革社会之志。而随着晚唐政局的纷乱,贬谪所导致的壮志不可得愁绪,更是以吊诡的方式呈现而出。比如韩偓看似政治得志,但因为朱全忠把持朝政,却也产生了实同贬谪的不可得之愤懑。他别是一番滋味地写下“穷途得志反惆怅”“碧落顺风初得志,故巢因雨却闻腥”⑤,在自嘲、反讽的语句中,最终将难以排遣的自我哀愁定格下来。

另一种值得注意的入世压力源,则是时间。或许是因为年少成名、自幼颖悟的普遍经历,使得不少唐代士人对于得志有着更为急切的心理预期,所以他们在面对时间时格外焦虑,很容易在时间的压力下陷入壮志不可得的幻灭伤悲。沈佺期的“红颜与壮志,太息此流年”、韩愈的“彼时何卒卒? 我志何曼曼”、李群玉的“百志不成一,东波掷年光”⑥,是这一类焦虑感的直白表现之作。刘长卿的“壮志已怜成白首”、杜荀鹤的“怀才不得志,只恐白头丝”⑦,则选择了更为具体的形象,以凸显时光和入世壮志的双重流失。总之,当初的志向越是宏大,面对时间巨人时就会愈感荒诞渺小。时间之不朽与凡人之速朽形成鲜明的对比,由此带来的彻底绝望感,也将诗人自我深沉的“不可得”愁绪烘托而出。

终唐之世,怀揣入世之志而不可得的哀愁,始终如梦魇般萦绕在一代代士子心头,使其不断从希望走向失望、绝望。众多士人投身社会建设的豪情壮志,都逐渐在这令人压抑疲惫的轮回中消耗殆尽,最终只能作为一场仅供凭吊的梦幻泡影,淹没于士人们顾影自怜的自我感伤中。虽也偶有唐人会在诗中抒发较为纯粹的社会政治之志,但总体来看,他们的入世壮志的确整体处于“自我”的庞大阴影中。他们既会在得意时憧憬于自我的功名成就,也会在失意时,将曾经的豪迈入世为他的抱负,消弭于哀愁的个人感伤中。其诗无论是积极还是消极地言及入世之志,聚焦点皆多在自我之上,而这一切所共同反映出的,正是他们高度以自我为中轴的入世观念。

---

① 熊飞校注:《张说集校注》卷八,北京:中华书局 2013 年版,第 422 页。

② 《王绩文集》卷三,第 177—178 页。

③ 《韩昌黎诗系年集释》卷三,第 316—317 页。

④ 《柳宗元集》卷四二、卷四三,第 1128、1240 页。

⑤ 吴在庆校注:《韩偓集系年校注》卷三、卷二,北京:中华书局 2015 年版,第 569、302 页。

⑥ 陶敏、易淑琼校注:《沈佺期宋之问集校注》卷一,北京:中华书局 2001 年版,第 38 页;《韩昌黎诗系年集释》卷五,第 545 页;羊春秋辑注:《李群玉诗集》卷上,长沙:岳麓书社 1987 年版,第 25 页。

⑦ 《刘长卿诗编年笺注》,第 165 页;《全唐诗》卷六九一,第 8011 页。

五

白居易曾在《与元九书》中,将自己的人生态度概括为“进退出处,何往而不自得哉”①,此言堪称是唐代士人群体心理的最佳注脚。从言志诗写作可以看到,他们普遍以归隐于自我为出世旨归,其入世思想也展现出以成就自我为主要目标的特征,“自我”是其共同的、也是根本的思想底色。正是因为立足于此共通的思想基点,李白、韦应物、韩愈、白居易等一代代唐人,才能够自洽地游走于入世与出世之间。其言出世,是“自得所宜还独乐”,向往入世,也是“功名希自取”②,阐发“吏隐”等入世与出世相结合的理想,还是“须教吏隐合为心”“吏中习隐好跻攀,不扰疲人便自闲”③,“自我”始终是其焦点所在。如果说唐代士人的自我化出世观,是对魏晋天道自然出世观的承续性反叛,那其自我化入世观,就是对汉代家国社会入世观的继承性改造。他们接续了两大传统,又对其加以再造,并在“自我”中实现对二者的融通,最终重塑出属于他们时代的入世与出世相结合观念。就此而言,唐代思想虽呈现出兼容并包的开放格局,但在其多元化的面孔下,却并非没有异中之同。其以自我为中轴的精神意识,实可谓是上承魏晋个体之论,而下启宋明心性之学。

The Common Foundation of the Self-centered Thought in the Tang Scholars' Reclusive and Secularistic Views

Xiong Bian

(*School of Humanities*, *China University of Political Science and Law*, *Beijing* 100088, *China*)

Abstract: The scholars of the Tang Dynasty universally intended to reconcile the reclusive and secularistic views in their psychological selection. If we want to truly understand this phenomenon, we need to know how they mediated the paradoxical choices in their thinking. Through observing how the will-expressing poems (言志诗) were written in the Tang Dynasty, we can realize that the Tang scholars' reclusive and secularistic views were actually based on a common ideological foundation, that is, their self-centered dominating consciousness. The seclusive vision they generally expected, was to return to their self-centered soul and fulfill their self-centered satisfaction, by such means as drinking in the rural scene. Their secularistic yearning also diluted their home-and-motherland coloration, and replaced it by their strong pursuit for the realization of self-centered scholarly honor and official rank. When they suffered a setback in going into secular society, they were liable to fall into the "unavailable" personal gloomy mood. They could self-consistently integrate the secularistic view with the reclusive view. It depended upon their persistence in this fundamental thought. In conclusion, self-centeredness was the binding point of the Tang scholars' reclusive and secularistic views.

Key words: secularistic view; reclusive view; self-centered; will-expressing Tang poem

(责任编辑　郑　园)

① 《白居易集笺校》卷四五,第 2794 页。

② 《刘禹锡集》卷二三,第 295 页。

③ 《白居易集笺校》卷二四,第 1633 页;《全唐诗》卷三七〇,第 4176 页。